Vom Ende des Königs Kroisos.

Von

Dr. Oskar Meiser,
K. Gymnasiallehrer.

Programm
zum
Jahresbericht des Humanistischen Gymnasiums Speyer
1906/07.

Speyer.
Druck der Dr. Jäger'schen Buchdruckerei.
1907.

Vom Ende des Königs Kroisos.

Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert entwickelte sich in Kleinasien das Reich der Lyder in den letzten Jahrzehnten vor seinem Sturz zu einer Höhe und Machtentfaltung, daß sein Einfluß sich übers Meer, nach Griechenland und Ägypten, nördlich bis zum Hellespontos erstreckte. Die günstige Lage der Hauptstadt Sardes am Endpunkte einer uralten Handelsstraße nach dem Orient, die Fruchtbarkeit des Landes, die Betriebsamkeit der Bewohner, besonders aber die Ausbeutung des Goldes im Sande des Paktolos lieferten jene unermeßlichen Schätze, welche den Namen des letzten Beherrschers der Lyder sprichwörtlich gemacht haben bis auf unsere Tage. Das lydische Gold wanderte über das Meer sowohl in Form einer festen, durch Kroisos begründeten Handelsmünze, wie auch in Gestalt von Mischkesseln und Dreifüßen, Meisterwerken des damaligen Kunstgewerbes, welche der fromme König im Heiligtum des delphischen Gottes aufstellen ließ, zum Erstaunen der zeitgenössischen Griechenwelt, für welche jenes lydische Edelmetall damals noch eine ungewohnte Seltenheit war. Diese Freigebigkeit gegen Apollo, die Ehrfurcht, welche Kroisos dem Zentralpunkte griechischer Religion entgegenbrachte, bewirkten, daß sein Name in Griechenland stets populär blieb, wenn ihn auch Herodot als den *πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας* bezeichnet[1]; und als er nach 15jähriger glanzvoller Regierung durch einen noch mächtigeren mit unheimlicher Schnelligkeit wachsenden Gegner von seiner Höhe gestürzt wurde und den Tag der Knechtschaft schauen mußte, da durfte er der Teilnahme aller Griechen sicher sein, nicht nur derer in Kleinasien, denen das ‚tua res agitur, paries cum proximus ardet‘ zunächst

[1]) I 5. Wir kommen unten auf dieses Urteil zurück.

zum Bewußtsein kommen mußte. Der plötzliche Umschlag in des Kroisos Schicksal ἐξ εὐτυχίας εἰς ἀτυχίαν mußte in ganz Hellas als etwas „Tragisches“ empfunden werden, auch vor der Geburt der Tragödie. Kein Wunder also, wenn bald nach dem Untergange des Lyderreiches die Sage sich seines letzten Herrschers bemächtigte um die historischen Tatsachen vom Ende des Kroisos, welche bloßzulegen wohl nie vollständig gelingen wird, mit ihrem üppigen Rankenwerk zu umkleiden.

Wenn wir im folgenden auf die griechischen Erzählungen, welche für die Kroisos-Sage hauptsächlich in Betracht kommen, namentlich auf Bakchylides und Herodot, näher eingehen, so sind wir uns bewußt hiebei weniger neue Ergebnisse vorzuführen als bereits gemachte Einzelbeobachtungen zu verwerten und zu einer zusammenhängenden und vergleichenden Darstellung zu verbinden. Schon lange vor der Auffindung des Bakchylides hat Duncker in seiner Geschichte des Altertums[1]) mit Scharfsinn die ursprüngliche und die spätere Gestaltung der Sage geschieden: ihm folgten Schubert[2]) und Ed. Meyer[3]). Auch an Einzelbesprechungen, besonders im Anschluß an den neuen Bakchylides, fehlt es nicht[4]), wohl aber an dem Versuch die Kroisos-Sage gleichsam in ihrer Entwicklungsgeschichte vorzuführen; Roschers Lexikon hat Sagen, die sich an historische Persönlichkeiten anschließen, nicht aufgenommen und bis die Neuauflage von Pauly-Wissowas Realencyklopädie zum Artikel Kroisos gelangt, dürfte es noch gute Weile haben. So möge die folgende Darstellung als ein Versuch gelten diese Lücke einstweilen auszufüllen.

---

[1]) II 483; vgl. I 493.

[2]) Geschichte der Könige von Lydien, mir leider nur bekannt aus dem eingehenden Referat von Gutschmid (Kl. Schr. III 473 ff.).

[3]) Gesch. d A. II p. 715 § 441. Forsch. z. a. G. II 239.

[4]) Christ: Zu den neuaufgefundenen Gedichten des B. Sitzber. d. bayer. Ak. d. W. 1898 I. — O. Crusius: Philolog. LVII (1898) p. 150 ff. — F. Koepp: Krösos auf dem Scheiterhaufen. Sybels Histor. Zeitschr. N. F. Bd. 38 S. 442 ff. — Robert: Hermes 1898 p. 132. — Wilamowitz: Bacchylides. Berol. 1898.

I.

Unsere älteste literarische Quelle für die Kroisossage ist jetzt das 3. Siegeslied des vor nunmehr 10 Jahren in Ägypten neu aufgefundenen Lyrikers Bakchylides, gerichtet an Hieron von Syrakus zur Feier des Wagensieges in Olympia, welchen dieser Herrscher im Jahre 468 v. Chr., ein Jahr vor seinem Tode, errang. Einen großen Teil des Gedichtes (vv. 23—62) füllt die Erzählung vom Ende des Kroisos; sie lautet etwa folgendermaßen:

„Als nach dem Ratschlusse des Zeus Sardes dem Perserheere erlag[1]), da war es Apollo, der den Kroisos rettete. Dieser wollte, als der Tag der Verzweiflung gekommen war[2]), die tränenreiche Knechtschaft[3]) nicht mehr schauen, sondern ließ einen Scheiterhaufen errichten vor seinem erzgemauerten Hofe; ihn bestieg er mit der ehrwürdigen Gattin[4]) und den schönlockigen Töchtern, den trostlos klagenden. Und die Hände zum weiten Himmel erhebend, rief er: Übermächtiges Schicksal[5]), wo bleibt der Götter Dank? Wo ist der Letosohn, der Herrscher? Es stürzt des Alyattes Palast, . . . Leichen schwemmt mit sich der sonst goldwirbelnde Paktolos,[6]) schmachvoll werden die Frauen aus den wohlgefügten Gemächern geschleppt. Was sonst verhasst mir war, jetzt ist es mir lieb; zu sterben ist

---

[1]) Eine sichere Herstellung von v. 25 ff. ist bei dem schlimmen Zustande der Überlieferung nicht mehr möglich.

[2]) [ὃ δ' ἐς ἄ]ελπτον ἆμαρ μολὼν nach Jebb, Kenyon, Jurenka. Blass: [τὸ γὰρ ἄ]ελπτον ἆ. μόλ' ὦν. Aber ich halte mit Jurenka das harte Asyndeton, welches hiedurch entstehen würde, nicht für möglich.

[3]) δ[ουλοσύ]ναν Jebb. ἀμύνειν δούλιον ἦμαρ bei Homer Z 463.

[4]) σὺ[ν ἀλόχῳ] ist gesichert durch κεδνᾷ und durch v. 50.

[5]) ‚δαίμων‘ hier fast = μοῖρα.

[6]) der letzte Gedanke beruht auf Ergänzung.

süssester Trost[1]). So sprach er, und dem Habrobates[2]) befahl er anzuzünden das hölzerne Haus. Aufschrieen die Mädchen und nach der Mutter streckten sie die Hände aus; denn der Tod, dem man ins Auge sieht, ist den Sterblichen am meisten verhaßt. Aber als des gewaltigen Feuers leuchtende Kraft das Holz durchdrang, ließ Zeus eine dunkle Wolke heranrücken und löschte die rötliche Flamme. Unglaublich ist nichts, was der Götter Sorge vollführt: damals entraffte der Delier Apollo den Greis und versetzte ihn mit den schlankfüßigen Töchtern ins Land der Hyperboreer, um seiner Frömmigkeit willen, weil er von allen Sterblichen die größten Gaben gesandt hatte nach der hochheiligen Pytho."

Zwei Momente sind es, welche diese Form der Sage charakterisieren: die Selbstverbrennung und die Entrückung zu den Hyperboreern. Beide scheinen von einander unabhängig ausgebildet und durch bewußte Kombination vereinigt worden zu sein. Wir haben sie deshalb auch gesondert zu betrachten.

1. Die Selbstverbrennung.

Wenn Duncker a. a. O. sagt: „Kroisos wollte ursprünglich sich selbst verbrennen", so scheint er anzunehmen, daß dieses Motiv nicht von der Sage erfunden ist, sondern auf

[1]) Vgl. Herod. VII 46: *οὕτω ὁ μὲν θάνατος μοχθηρῆς ἐούσης τῆς ζόης καταφυγὴ αἱρετωτάτη τῷ ἀνθρώπῳ γέγονε.* — Byron Sardanapal V: „Wer nichts mehr hat zu fürchten, kann ja wohl belächeln, was ihn einst in Schrecken setzte."

[2]) Wohl Name eines Lieblingsknaben des Kroisos, auf die weiche Fussbekleidung und das weiche Einherschreiten der Lyder sich beziehend. Vgl. ausser den bei Jurenka und Blass angeführten Stellen Sappho. fr. 19 (Bgk.[3]): *Πόδας δὲ ποίκιλος μάσλης ἐκάλυπτε, Λύδιον κάλον ἔργον*, und Herod. I 155, wonach Kyros (allerdings erst nach der Unterwerfung Lydiens), um das Volk kriegsuntauglich zu machen, Vorschriften zur Verweichlichung desselben gibt, unter anderem auch *κοθόρνους ὑποδέεσθαι.* Vielleicht sind seitdem die Namen *ποδαβρός* und *ἁβροβάτης* zur Bezeichnung der Lyder besonders häufig geworden.

einen historischen Kern zurückgeht. Auch bei Busolt lesen wir[1]): „Etwas Tatsächliches muß der Scheiterhaufengeschichte zugrunde liegen“. Ich halte das nicht für notwendig; die Sage schafft bekanntlich mit frei waltender Phantasie und die Erzählung bei Bakchylides klingt mehr tragödienmäßig als historisch. Vor allem ist zu beachten, daß Kyros mit keinem Worte erwähnt wird, während doch nach v. 27 und nach den Trümmern von v. 40 ff. die Perser bereits in Sardes eingedrungen sind. Auch mochte wohl dem besiegten König schwerlich Zeit geblieben sein zur Errichtung eines *ξύλινος δόμος προπάροιθεν αὐλᾶς;* ein Dolch hätte da schnellere Dienste geleistet. Nein, wenn wir darnach fragen, „wie es wirklich gewesen“, so müssen wir uns, glaube ich, eher an die spätere Tradition wenden, welche berichtet, daß Kroisos den Sturz seines Reiches überlebte und von Kyros gnädig behandelt wurde.[2]) Vielleicht tötete ihn auch der Gram bald nachher; daraus konnte dann die Volksphantasie den schönen Gedanken schaffen: *οὐκ ἔμελλε μίμνειν ἔτι δουλοσύναν.*

Aber ein Anhaltspunkt für die Entstehung der Sage von der Selbstverbrennung mußte natürlich vorhanden sein. Zu seiner Ermittelung diene folgende Erwägung: Nach altem Glauben war Sardes uneinnehmbar (Herod. I 84). Als die Stadt nun trotzdem den Persern erlegen war, da konnte — so wird man geglaubt haben — nur göttlicher Zorn im Spiele sein. Nun befand sich unter den in Lydien verehrten Göttern aller Wahrscheinlichkeit nach auch der orientalische Sandan, der Überwinder der Naturkräfte, der sich selbst in die Flammen stürzt um verjüngt aus der Asche emporzusteigen. Er wurde mit großen Feueropfern verehrt, wohl ähnlich wie die „syrische Göttin“, deren Kult Lukian (de dea Syria 49) folgendermaßen schildert: „Man fällt große Bäume und schichtet sie im Hofe auf (vergl. Bacch.: *προπάροιθεν αὐλᾶς!*); dann bindet man Ziegen, Schafe und andere lebende Tiere an den Balken fest, innen

---

[1]) Griech. Gesch. II 503 A. 2.

[2]) So urteilt auch Koepp a. a. O.

hinein aber legt man auch Vögel, Kleidungsstücke, goldene und silberne Geräte. Wenn das alles fertig ist, wird um das Holz Feuer gelegt und alles verbrannt".

Hiebei scheint mir von Wichtigkeit, daß lebende Tiere der Gottheit dargebracht werden; sie bieten den Ersatz für das Menschenopfer. Daß aber auch dieses gerade dem Sandan-Kult nicht fremd war, zeigt einmal die ursprünglich vielleicht assyrische Sitte, am Sakaienfest einen zum Tod verurteilten Sklaven, Sandan genannt, fünf Tage lang zu bewirten und dann zu verbrennen (Gruppe Griech. Myth. I S. 497, der freilich diesen Brauch nicht aus dem Sandankult erklärt wissen will); dann besonders deutlich die bekannte Sage vom Ende des Sardanapal, des (angeblich letzten) assyrischen Königs, von dem auch Gruppe (I 497 A. 6) es für wahrscheinlich hält, daß er ursprünglich mit dem Gotte (Herakles-) Sandan identisch gewesen sei. Da diese Sage, wie sie Ktesias bei Athen. XII p. 529b überliefert, den trefflichsten Kommentar zur Kroisos-Erzählung des Bakchylides bietet, muß sie ganz hierhergesetzt werden:

Κτησίας δὲ λέγει (Σαρδανάπαλλον) τελευτῆσαι ἑαυτὸν ἐμπρήσαντα ἐν τοῖς βασιλείοις, πυρὰν νήσαντα (cf. B. v. 31 *πυρὰν δὲ . . ναήσατ'!*) *ὕψος τεσσάρων πλέθρων, ἐφ' ἧς ἐπέθηκεν χρυσᾶς κλίνας ἑκατὸν καὶ πεντήκοντα καὶ ἴσας τραπέζας καὶ ταύτας χρυσᾶς. ἐποίησε δὲ ἐν τῇ πυρᾷ καὶ οἴκημα ἑκατόμπεδον ἐκ ξύλων* (cf. B. v. 49 *ξύλινον δόμον!*) *κἀνταῦθα κλίνας ὑπεστόρεσε καὶ κατεκλίθη ἐνταῦθα αὐτός τε μετὰ καὶ τῆς γυναικὸς καὶ αἱ παλλακίδες ἐν ταῖς ἄλλαις κλίναις* (cf. B. v. 33 ff.) . . . *ἔπειτα ἐν κύκλῳ περιέθηκε πολλὰ ξύλα καὶ παχέα, ὥστε μὴ εἶναι ἔξοδον. ἐνταῦθα ἐπέθηκεν χρυσίου μὲν μυριάδας χιλίας, ἀργυρίου δὲ μυρίας μυριάδας ταλάντων καὶ ἱμάτια* (cf. Lukian a. a. O.!) *καὶ πορφύρας καὶ στολὰς παντοδαπάς. ἔπειτα ὑφάψαι ἐκέλευσε τὴν πυρὰν* (cf. B. v. 48 *κέλευσεν ἅπτειν*), *καὶ ἐκαίετο πεντεκαίδεκα ἡμέραις. οἱ δὲ ἐθαύμαζον ὁρῶντες τὸν κάπνον καὶ ἐδόκουν αὐτὸν θυσίας ἐπιτελεῖν.*[1]

---

[1]) Als ein grosses Opfer ist das Ganze auch ursprünglich sicher gedacht.

ταῦτα δὲ μόνοι ᾔδεσαν οἱ εὐνοῦχοι.[1]) *ὁ μὲν οὖν Σ. ἐκτόπως ἡδυπαθήσας ὡς ἐνῆν γενναίως ἐτελεύτησεν.*[2])

Die Verwandtschaft dieser Erzählung von Sardanapal-Sandan mit der Kroisosfabel bei Bakchylides liegt auf der Hand: beide Herrscher weihen sich um den Götterzorn zu versöhnen selbst der Gottheit. Beide haben einen jähen Wechsel von Glück und Unglück durchgemacht; beide krönen ihr in *τρυφῇ* hingebrachtes Leben mit dem heroischen Entschluß *γενναίως τελευτῆσαι* nach dem Wahlspruch der Bewohner von Keos: *ὁ μὴ δυνάμενος ζῆν καλῶς οὐ ζῇ κακῶς.*[3]) Auch nach Diodor (II 27) stürzt sich Sardanapal in die Flammen, ‚*ἵνα μὴ τοῖς πολεμίοις γένηται ὑποχείριος.*‘ Er will, wie Kroisos, den Tag der Knechtschaft nicht schauen.

Nun hat aber Ed. Meyer[4]) behauptet (ebenso Furtwängler bei Roscher I 2136), Sandan habe in Lydien nichts zu tun, sondern er gehöre lediglich nach Kilikien. Darauf ist folgendes zu sagen: Ein Hauptsitz des Sandan-, bezw. des Herakles-Sandan-Kultus, scheint allerdings Tarsos in Kilikien gewesen zu sein.[5]) Aber daß derselbe Gott auch in Lydien verehrt wurde, bezeugt der zwar späte, aber nicht ganz zu verachtende Joh. Lydus de magistr. III 64, der mit Berufung auf Apuleius und Sueton mitteilt, daß der lydische Herakles auch Sandan genannt

---

[1]) Ob sich hieraus schliessen lässt, dass auch der *Ἀβροβάτης* des Bakch. ein Eunuche gewesen sei (Blass), scheint mir zweifelhaft.

[2]) Der Scheiterhaufen des Sardanapal auf Münzen: Gardner the types of Greek coins t. XIV 17.

[3]) Menander bei Meineke fr. com. Gr. 4, 265 (654). Über die merkwürdigen hierauf bezüglichen Sitten auf Keos, welche dem keïschen Dichter Bakchylides gerade die Kroisossage besonders sympathisch erscheinen lassen mochten, vgl. Burckhardt Griech. Kulturgesch. II 411 ff.

[4]) Forsch. I S. 167.

[5]) Das Opfer, welches man diesem „Herakles“ brachte, war eine *πυρὰ πάνυ καλή* (Dion Chrysost. I p. 310 Arnim).

worden sei.[1]) Dieser lydische Gott ist aber doch wohl kein anderer als der kilikisch-assyrische Sandan-Bel; was besonders aus der Genealogie bei Herodot I 7 hervorgeht: die Herakliden, welche vor den Mermnaden in Sardes herrschten, führten ihr Geschlecht auf Ninos, den Gründer des assyrischen Reiches, und Belos (d. i. Sandan-Bel, den asiatischen Sonnengott) zurück. Die Einwirkung vorderasiatischer Religion und Kultur auf Lydien ist hier doch klar genug angedeutet. Mögen die Lyder immerhin ursprünglich indogermanischer Rasse gewesen sein: Darüber ist die neuere Forschung wohl einig, daß sie frühzeitig einen tiefgreifenden Einfluß von den syrischen oder semitischen Völkern erfahren haben müssen. Daß z. B. ihr Kult dem in Vorderasien üblichen unmittelbar verwandt war, zeigt Herodots interessante Beschreibung des Scheiterhaufenopfers, welches Kroisos dem Delphischen Apollo darbringt (I 50), und welches bis in Einzelheiten der Schilderung des syrischen Opfers bei Lukian und des Sardanapal-Opfers bei Ktesias entspricht.[2]) In diesem Zusammenhang, und nur in diesem, ist auch die Selbstverbrennung des Kroisos zu begreifen.

---

[1]) Er soll von Omphale den Namen Sandan bekommen haben, weil diese ihn an sich zu fesseln wusste durch ihr raffiniertes durchsichtiges fleischfarbenes Gewand, eine Spezialität der Lyder, von ihnen *σάνδυξ* genannt. Diese etymologische Erklärung wird man doch kaum ernst nehmen wollen; es ist nichts als ein misslungener Versuch den den Griechen unverständlichen Beinamen des Herakles „Sandan" zu erklären. Anders urteilen freilich neuere Forscher, so namentlich Gruppe, der den ganzen Sagenkreis des lydischen Herakles als eine griechische Schöpfung, den Feuerkult des Sandan als eine Imitation der griechischen Sage vom Feuertod des Herakles ansieht. (Die Verbrennung des Herakles wurde nach Lydien „verlegt".) Vgl. S. 11.

[2]) Kroisos sucht den delphischen Gott für sich zu gewinnen *νήσας πυρὴν μεγάλην;* darauf werden gelegt *κλῖναι ἐπίχρυσοι* und *ἐπάργυροι, φιάλαι χρυσέαι, εἵματα πορφύρεα, κιθῶνες.* „Die Zurüstung ist die eines festlichen Mahles" bemerkt treffend Stein zu der Stelle. Wenn Kroisos sich später selbst verbrennt, ist der Apparat vollständig der gleiche.

Es wäre verlockend an dieser Stelle auch über den Scheiterhaufen des Herakles auf dem Öta ein paar Worte zu sagen. Nachdem wir keinen Grund sehen den Sandankult für Lydien anzuzweifeln, liegt es unseres Erachtens nahe auch in der Sage von des Herakles Flammentod mit O. Müller, Preller u. a. ein Eindringen orientalischer Religionsweise, speziell des Sandan- und Astartedienstes in die griechische Sage zu vermuten. Wilamowitz bestreitet freilich (Herakles I[1] 313 ff.) alle orientalisierenden Tendenzen. Wie die Omphale-Sage, so hält er auch die Selbstverbrennung des Herakles für „echt hellenisch". Aber einen Beweis hiefür erbringt Wilamowitz nicht, und das Vorwort zur 2. Auflage seines „Herakles" erweckt fast den Anschein, als ob der Gelehrte hinsichtlich seiner mythologischen Anschauungen etwas einlenken möchte. „Die vergleichende Mythologie habe ich vielleicht allzu kurzer Hand abgelehnt" lesen wir daselbst, und weiter unten: „Ich habe aus Oldenbergs Buch (Religion des Veda) manches bei den Hellenen richtiger zu beurteilen gelernt; aber noch viel klarer ist mir dabei geworden, daß der hellenische Kultus den Semiten unvergleichlich näher steht als den östlichen Ariern." Letzterer Satz kommt uns besonders erwünscht. Denn gerade semitische Einflüsse sind es, die wir in dem Sagenmotiv der Selbstverbrennung nachweisen zu können glauben. Wenn Herakles nach alter Überlieferung (Gruppe I S. 472 A. 5) vom Ötagipfel im feurigen Wagen zum Himmel auffährt gleich dem Propheten Elias, so ist das schon den Griechen selbst befremdlich erschienen; und wenn er nach der später allgemein bekannten Sage auf dem Öta sich den gewaltigen Scheiterhaufen errichten läßt um seine Qualen freiwillig zu enden, so erscheint uns auch das nach den bisher betrachteten Fällen keineswegs „echt hellenisch". Auch Gruppe vermutet (S. 491 A. 1), daß diesem Mythus „wirklich ein Feuerritual zugrunde liegt, ähnlich der hierapolitanischen *πυρά* bei Lukian" (de dea Syria 49).

Nach dieser Abschweifung seien noch ein paar weitere Beispiele für die „Selbstverbrennung" hier angeführt.

Die „Bücher der Könige", deren Abfassungszeit etwa in die Regierung des Kroisos fällt[1]), erzählen (I 16, 15—22) von dem grausamen israelitischen Usurpator Zimri, der nur sieben Tage der Herrschaft sich erfreute, daß „der Feldhauptmann Omri mit dem gesamten Israel gegen ihn zog und ihn in Tirsa belagerte. Als aber Zimri sah, daß die Stadt erobert sei, begab er sich in die Burg des königlichen Palastes, steckte den königlichen Palast über sich in Brand und starb so".[2])

Aus den Tagen des Bakchylides selbst stammt endlich folgende phönikisch-karthagische Geschichte, welche besonders deutlich zeigt, wie schnell die Sage sich auch historischer Persönlichkeiten bemächtigt. Hamilkar, der karthagische Feldherr, der i. J. 480 im Kampf gegen Gelon und Hieron bei Himera Schlacht und Leben verlor, genoß wenige Jahrzehnte darauf bei seinen Landsleuten schon göttliche Ehren; denn bereits Herodot erzählt folgende Geschichte, die, wie er sagt, in Karthago verbreitet war: Hamilkar sei während der Schlacht im Lager gewesen und habe auf einem großen Scheiterhaufen ganze Opfertiere verbrannt; als er aber sah, daß die Seinigen sich zur Flucht wandten, da habe er sich, wie er gerade bei der Opferspende beschäftigt war, ins Feuer gestürzt. So sei er verbrannt und verschwunden. Gelon habe nach seiner Leiche gesucht, habe ihn aber weder lebend noch tot gefunden. So erzählen die ‚*Φοίνικες*'. Dem verschwundenen Feldherrn aber opfert man, und man hat ihm *μνήματα* errichtet in allen Kolonien, das größte in Karthago selbst.

Unter den phönikisch-karthagischen Geschichten, welche in unseren Sagenkreis gehören, ist natürlich die Didosage nicht zu vergessen. Sie wurde, soweit nachweisbar, erst von Timaios (im 3. Jahrhundert) in die Literatur eingeführt (cf. Meltzer bei Roscher s. v.), aber daß sie im Kerne alt ist und ihre Entstehung tatsächlichen Erinnerungen aus der

[1]) Bleck-Wellhausen, Einleitung in das Alte Testament [6] p. 199.
[2]) Übersetzung nach Kittel im Nowackschen Handkommentar zum Alt. Test. I 5.

phönikischen Kolonisationsgeschichte verdankt, kann kaum bezweifelt werden. Den Kristallisationspunkt für die Ausbildung der Sage scheint „die Existenz einer Stadtgöttin von Karthago“ gebildet zu haben (Meltzer), „wurzelnd in dem großen weiblichen Gottesbegriff der Semiten (Astarte)“. — Diese Karthagerin nun stirbt, da sie sich der ihr verhaßten Werbung eines benachbarten Königs nicht entziehen kann (so die ältere Sagenform), auf dieselbe Weise wie Kroisos, Sardanapal etc. etc.: Unter dem Vorwand ihrem Oheim ein Totenopfer darbringen zu wollen errichtet sie einen Scheiterhaufen und gibt sich auf diesem den Tod.

Fassen wir zusammen, was sich uns bisher über das Selbstverbrennungsmotiv ergeben hat, so können wir sein semitisch-orientalisches Gepräge[1]) kaum bestreiten. Wir trafen es in Assyrien, Syrien, Palästina, in der phönikischen Kolonie Karthago, in Kilikien und Lydien. Von hier aus wird es nach Griechenland gekommen sein und dort zunächst den Mythus vom Tode des Herakles beeinflußt haben; zeigte doch dieser griechische Gott manche Verwandtschaft mit dem orientalischen „Überwinder der Naturkräfte“.[2]) Als dann später, nach dem Untergang des lydischen Reiches, die Lyder auch die Geschichte vom Ende ihres letzten Königs in die ihnen geläufige Sagenform kleideten, da war es den Griechen des Mutterlandes kein fremdartiger Klang mehr, der ihnen in dieser Erzählung aus Kleinasien herübertönte: „Kroisos auf dem Scheiterhaufen“ wurde schnell bei ihnen populär.

---

[1]) Erwähnt sei ein Beispiel aus der neueren Geschichte Chinas: Der Thienwang, der Führer des Taiping-Aufstandes, verbrannte sich, als er seine Sache verloren sah, am 30. Juni 1864 in seiner Hofburg Nanking samt seinen Weibern und Schätzen freiwillig.

[2]) Die Brücke bildete vielleicht die Insel Rhodus, die Heimat des Dichters Peisandros, der im 7. Jahrhundert ein Herakles-Epos schrieb, zu einer Zeit, wo die lydischen Könige begannen ihren Einfluss auf die griechischen Küstenstädte Kleinasiens auszudehnen.

Aber es gesellte sich jetzt ein zweites, durchaus national-griechisches Motiv hinzu, das der

2. Entrückung durch Apollo

in ein fernes Land der Seligen. An ein Fortleben des Kroisos werden zwar auch die Asiaten geglaubt, auch sie werden ihm göttliche Ehren erwiesen haben, so gut wie sich Statuen des Sardanapal und Bilder der Semiramis in syrischen Tempeln fanden (Lukian de dea Syr. 40), und wie man dem Hamilkar *μνήματα* errichtete;[1]) aber die Erzählung von der Entrückung zu den Hyperboreern kann nur in Griechenland, und dort nur an einem Orte entstanden sein, in Delphi.

Entrückungssagen kennt schon die homerische Dichtung[2]): dem Menelaos hat Proteus geweissagt (Od. IV 560 ff.), daß die Götter ihn einst „fernab zur elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde senden werden, wo Rhadamanthys wohnet, der blonde, und leichtestes Leben den Menschen beschert ist". Dort gibt es nicht Winter, nicht Sturm, Schnee und Regen, sondern sanft weht vom Meere her der Zephyr den Menschen Kühlung zu. Dort, auf „der Seligen ozeanischen Inseln" (denn diese sind bei Pind. Ol. II 78 offenbar identisch mit der elysischen Flur), weilen nach Pindar in Glück und Frohsinn die Helden des alten Epos: Peleus, Kadmos und Achilleus. Die Entrückung des Peliden nach Leuke erzählte bereits der Dichter der Aithiopis[3]) in einer Weise, die sich wohl mit unserer Krösus-Sage vergleichen läßt:

---

[1]) Ein dem Simonides zugeschriebenes Epigramm (fr. 124 A Bergk III⁴, vgl. Anth. Pal. VII 507) scheint auf ein prächtiges Grabmal des Kroisos anzuspielen:

„Nicht des Kroisos Grab, den Hügel nur eines Armen,
Wanderer, siehst du allhier: mir doch genüget auch der."

[2]) Vgl. zum folgenden besonders Rohde Psyche² p. 68 ff.: „Entrückung. Inseln der Seligen."

[3]) Proclus bei Kinkel p. 34.

καὶ Θέτις — θρηνεῖ τὸν παῖδα. καὶ μετὰ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς (!) ἡ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον διακομίζει. „Daß sie ihn dort neu belebt und unsterblich gemacht habe, sagt der uns zufällig erhaltene dürre Auszug nicht; ohne Frage aber erzählte so der Dichter" (Rohde).

Bezüglich ähnlicher Entrückungssagen, wie sie bereits das ältere Epos erzählte (Iphigenie, Memnon, Penelope-Telegonos), begnügen wir uns auf die schönen Ausführungen von Rohde zu verweisen.

Uns interessieren hier mehr die jüngeren Beispiele, welche teilweise oder ganz in die historische Zeit hereinragen. Battos, der Gründer von Kyrene, dessen παλαιὸς ὄλβος von Pind. Pyth. V 55 gerühmt wird, wohnte „selig unter den Menschen, hernach aber als ein vom Volk verehrter Heros" (ebd. v. 94 f.). Von dem Tyrannenmörder Harmodios, einem jüngeren Zeitgenossen des Kroisos, sangen die Athener beim Symposion:

φίλταθ' Ἁρμόδι', οὔ τί που τέθνηκας,
νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι,
ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλεύς,
Τυδείδην τέ φασι τὸν ἐσθλόν [Διομήδεα].[1]

Interessant ist hiebei das που und φασίν, welche uns zeigen, daß die Annahme vom Fortleben des Harmodios auf den Inseln der Seligen so recht ein Produkt der Volksphantasie ist. Bei hohen Herren dagegen, Regenten und Städtegründern, wird die Heroisierung mehr auf offizieller obrigkeitlicher Anordnung beruht haben; so bei Hieron von Syrakus, der im Jahre 467 starb καὶ τιμῶν ἡρωϊκῶν ἔτυχεν, ὡς ἂν κτίστης γεγονὼς τῆς πόλεως (Diod. XI 66,4).

Nicht in allen diesen Fällen ist von wirklicher Entrückung die Rede, doch haben wir sie angeführt um zu zeigen, wie zur Zeit des Bakchylides und schon vor ihm die Heroisierung erst jüngst Verstorbener allmählich Mode wird und den Charakter des Außergewöhnlichen, Feierlichen

---

[1]) Athen. XV 695b.

immer mehr verliert. Später, in hellenistischer Zeit, schien ja bekanntlich „jede Art von Auszeichnung im Leben eine Anwartschaft auf die Heroenwürde nach dem Tode zu geben". (Rohde.)

Doch ziehen wir nun den Kreis enger und beschränken uns auf jene Fälle, in welchen, wie bei Kroisos, ein direkter Zusammenhang mit der apollinischen Religion zu erkennen ist. Hieher gehört die Erzählung des Stesichoros in seiner *Ἰλίου πέρσις*, wonach Hekabe von Apollo nach Lykien getragen wurde (Paus. X 27,2), eine Angabe, die allerdings vereinzelt dasteht und wohl auf freier Phantasie des Dichters beruht; hieher gehört auch Abaris, der hyperboreische Apollopriester, der auf einem Pfeile des Gottes über die ganze Erde fliegt (vergl. Celsus bei Orig. c. Cels. III 31). Letztere Sage zeigt uns bereits den Zusammenhang apollinischer Entrückung mit dem Hyperboreerlande[1]), jenen gesegneten Gefilden jenseits des Nordwindes, die im Grunde mit der elysischen Flur und den *μακάρων νῆσοι* identisch sind, nur daß statt Rhadamanthys Apollo dort das Regiment führt. Die enge Verbindung, in welche man seit alters die Hyperboreer mit Delphi brachte, zeigt besonders ein dorischer Hymnus der Delphierin Boio[2]), nach welchem „Pagasos und Agyieus[3]), die Söhne der Hyperboreer, das Delphische Orakel gegründet haben". Noch in den Zeiten des Galliereinfalles kämpften hyperboreische Heroen zum Schutze Delphis gegen den Feind. Über den jährlichen Aufenthalt Apollos in jenem Lande findet man reiches Material in den angegebenen Abhandlungen bei Roscher; vergl. auch des Verf. Dissertation „Mytholog. Untersuchungen zu Bakchylides", München 1904 S. 30; hier sei nur darauf hingewiesen, wie populär die Hyperboreersage zur Zeit des Bakchylides in Griechenland war.

---

[1]) Über dieses vgl. Crusius bei Roscher I 2806 f., Furtwängler ebd. I 425 f., Preller-R. I 244, O. Müller Dorier[2] I 269 ff.

[2]) Paus. X 5, 8. Apokryph? Vgl. Preller I 242 A. 3.

[3]) Dieser Name bezeichnet bekanntlich den Gott Apollo selbst.

Nachdem schon Hesiod im Frauenkatalog von dem fabelhaften Volke erzählt hatte [1]), muß besonders Aristeas, der „Phoibos-Erleuchtete“, der nach Suidas in der Zeit des Kroisos lebte [2]) und weite Reisen nach dem Norden unternahm, die unbestimmten Vorstellungen von jenem Wundervolke zu einem klareren Bilde gestaltet haben. In seinen ἔπη (worin er seine Reiseerinnerungen niederlegte) [3]), vermengte er jedenfalls Wahrheit und Dichtung in einer Weise, daß letztere bedeutend überwog. Von nun an bemächtigten sich viele Dichter dieses dankbaren Stoffes.[4]) Simonides erzählte ‚περὶ τῶν χιλιετῶν Ὑπερβορέων‘ (Strabo XV p. 711), und Pindar gab in seinem ältesten Siegeslied, Pyth. X, in welchem er den Perseus zu den Hyperboreern kommen läßt, v. 30 ff. eine glänzende Schilderung dieses gottgeliebten Volkes, wo Apollo mit den Musen weilt, wo Jungfrauenchöre und Zitherklang Aug und Ohr erfreuen, die Menschen aber mit goldenem Lorbeer bekränzt froh beim Mahle sitzen; da gibt es keine Krankheit und kein Alter, keine Sorgen und keinen Krieg: es ist eben ein Land der Seligen. — Bakchylides, dessen Kroisos-Gedicht etwa 30 Jahre nach der genannten Pindarode geschrieben ist, hat jene berühmte Schilderung gewiß gekannt. Denn wenn er in v. 57 sagt: ἄπιστον οὐδέν, ὅ τι θεῶν μέριμνα τεύχει, so scheinen ihm Worte aus demselben Pindar-Gedichte vorzuschweben (v. 49): ἐμοὶ δὲ θαυμάσαι θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται ἔμμεν ἄπιστον. — Zehn Jahre nach dem Kroisos-Gedichte konnte dann Aischylos (Choeph. 371 ff. W.) das „Hyperboreerglück“ bereits wie eine sprichwörtliche Redensart verwenden, Sophokles nannte das Land einen „alten Garten des Phoibos“ (Strabo VII 295); und da die Träume von einem Schlaraffenlande zu allen Zeiten sich großer Beliebtheit erfreuten, so

---

[1]) Herod. IV 32. Kirchhoff Philolog. XV 14 ff.

[2]) Nach Herod. (IV 13—16) hundert Jahre früher, schwerlich richtig (Kimmeriereinbruch wird bei Aristeas bereits erklärt).

[3]) Nach Herod. IV 14 schrieb er das Werk, nachdem er gestorben und wieder auferstanden war.

[4]) Vgl. Aelian de nat. an. XI 1.

hören wir auch im späteren Altertum noch viel von den Hyperboreern, wie z. B. Hekataios von Abdera ihnen ein eigenes Buch widmete (Ael. de nat. an. XI 1).[1])

Daß nun Apollo seine Lieblinge in dieses Land entrückt, kann nicht auffällig erscheinen. Kroisos hatte durch die vielen Gaben, die er nach Delphi gesandt, sich ein Anrecht auf solche Auszeichnung erworben, und daß Apollo solche „Frömmigkeit“ belohnt, hören wir ja auch sonst. Man erinnere sich an die Erzählung bei Antoninus Liberalis (fab. VI.) vom attischen König Periphas: Zeus will ihn verderben, aber Apollo legt Fürsprache für ihn ein, *μὴ αὐτὸν ἀπολέσθαι πανώλεθρον, ἐπεὶ περισσῶς αὐτὸν (Ἀπόλλωνα) ἐτίμα.* Der Vater der Götter läßt sich milde stimmen und verwandelt den Periphas in einen Adler, was in seinen Augen kaum eine Strafe bedeutet; auch ist ausdrücklich hinzugefügt, daß er ihm Ehre erweise *ἀντὶ τῆς ἐν ἀνθρώποις ὁσιότητος.* Man vergleicht hiemit unwillkürlich Bacch. v. 61 ff., wo Apollo sich des Kroisos annimmt *δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέγιστα θνατῶν ἐς ἀγαθέαν ἀνέπεμψε Πυθώ.*[2])

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß derartige Sagen am ehesten in der Umgebung des Delphischen Heiligtums selbst entstanden sein werden.[3]) Es sei noch ein Beispiel angeführt, welches den Einfluß Delphis auf ähnliche Sagenbildungen besonders deutlich vor Augen führt. Aus verschiedenen Autoren kennen wir die

---

[1]) Dieser Glaube an das Land oder die Insel der Seligen hat sich noch in neugriechischen Erzählungen erhalten, und zwar, was uns wichtig erscheint, gerade in einem Märchen aus Arachowa, einem Dorfe 1¾ Stunden von Delphi am Parnass. Danach kam Alexander d. Gr. als Besucher auf die Insel der Seligen. Auf ihr, sagt das Märchen, ist das Paradies, und kein Lebendiger kann dorthin gelangen, sondern nur ein Verstorbener, und auch dieser erst, nachdem Gott ihn für würdig befunden. (K. Dieterich, Beilage z. Allg. Ztg. 1904 n. 184 S. 290.)

[2]) Vgl. I. Mos. 5, 24: Und dieweil er ein göttlich Leben führte, nahm ihn (Henoch) Gott hinweg, und ward nicht mehr gesehen.

[3]) Vgl. oben das neugriech. Märchen aus der Gegend von Delphi.

merkwürdige Geschichte des Kleomedes von Astypalaia (vergl. bes. Paus. VI 9,6). Dieser hatte in der 71. Ol. (=496 v. Chr.) seinen Gegner im Faustkampfe getötet und war, seines Siegerkranzes für verlustig erklärt, wahnsinnig vor Schmerz nach Astypalaia zurückgekehrt. Dort riß er die Säule ein, welche die Decke einer Knabenschule stützte; als er deshalb gesteinigt werden sollte, floh er in den Tempel der Athene, wo er sich in einer Kiste verbarg. Man versuchte nun vergebens den Deckel derselben zu öffnen; endlich erbrach man sie mit Gewalt, fand aber den Kleomedes nicht darin. Hierauf schickte man Gesandte nach Delphi, und diese erhielten den Bescheid:

Ὕστατος[1]) *ἡρώων Κλεομήδης Ἀστυπαλαιεύς,*
Ὃν θυσίαις τιμᾶθ' ὡς μηκέτι θνητὸν ἐόντα.

Seitdem verehrte man in Astypalaia den Kleomedes als einen Heros. Die Sage nimmt natürlich an, Apollo habe ihn „entrückt"; etwas anderes kann das wunderbare Verschwinden nicht bedeuten. Celsus (Orig. c. Cels. 3,33 p. 293) sagt von ihm: *διέπτη μοίρᾳ τινὶ δαιμονίᾳ*, und der Kyniker Oinomaos hält sich bei Eusebios (praep. evang. V. 34,6) sehr darüber auf, daß die Götter einen solchen Frevler „entrafften" (*ἀνηρείψαντο*).

Ist somit der Zusammenhang ähnlicher Entrückungssagen mit delphischer Religion außer Zweifel, so dürfen wir das Gleiche für unsere Kroisos-Fabel annehmen. Ja man kann sagen, daß an ihrer Ausgestaltung Delphi ein besonderes Interesse haben mußte. Kroisos hatte, wie vor ihm kein anderer Sterblicher, das Heiligtum geehrt; er hatte kein wichtiges Unternehmen gewagt ohne den Gott um Rat zu fragen und goldene Weihgeschenke übers Meer zu schicken; trotzdem war er zugrunde gegangen, vom Throne gestürzt, verlassen von seinem Beschützer. ‚*ποῦ θεῶν ἐστιν χάρις; ποῦ δὲ Λατοίδας ἄναξ*‘;[2]) diese Frage mochte sich manchem

---

[1]) Natürlich war es keineswegs der letzte; aber gerade die Tatsache, dass er der letzte Heros genannt wird, halte ich mit Rohde für einen Beweis, dass der Spruch alt ist.

[2]) Bacch. III 38 f.

frommen Griechen beim Falle von Sardes aufdrängen, und mit Unbehagen werden die Delphischen Priester derartiges gehört haben. Der Sieg des Persers in Lydien und die bereits für die kleinasiatischen Griechen drohende Gefahr war in der Tat geeignet das Ansehen des Gottes zu erschüttern, dessen Tempel noch dazu kurz vorher (548/7) vom Feuer zerstört worden war. Da galt es der Geschichte nachzuhelfen und die traurige Wirklichkeit mit dem Schimmer der Sage zu umkleiden. „Nur scheinbar hat der Gott seinen Schützling verlassen, in Wirklichkeit blieb der Lohn nicht aus; zweifelt einer daran, so bedenke er: „*ἄπιστον οὐδέν, ὅ τι θεῶν μέριμνα τεύχει*." So sprach man in Delphi, und Bakchylides in kindlich frommem Glauben spricht es nach.

Aber er war gewiß nicht der erste, welcher die neue Delphische Sage besang. Die ganze Art seiner Erzählung, die Einführung des *Ἀβροβάτης*, einer offenbar als bekannt vorausgesetzten Figur, weisen darauf hin, daß die Sage bereits vor B. fixiert war. Zwei Jahre vor unserem Gedicht (a. 470) spielt Pindar (Pyth. I 94), wenn auch nicht auf das leibliche Fortleben des Kroisos, so doch auf seine unvergängliche *ἀρετά* an, und mindestens noch ein Jahrzehnt früher[1]) hat ein Vasenmaler sich die Sage von Kroisos auf dem Scheiterhaufen zum Gegenstand seiner Darstellung erwählt. Die bekannte rotfigurige Vase des Louvre[2]) zeigt folgende Szene: Kroisos (der Name ist beigeschrieben) sitzt in festlicher Gewandung, mit dem Lorbeer bekränzt, in feierlicher Haltung auf dem sorgfältig errichteten Scheiterhaufen, und zwar auf einem mit geometrischen Figuren und einem Pantherfell geschmückten Thronsessel. Seine Füße ruhen, wie es einem König oder Gotte ziemt, auf einem Schemel: in der Linken hält er das königliche Szepter, mit der Rechten gießt er eine Spende, die man neben dem

---

1) Wohl zwischen 500 und 480; so auch Stuart Jones in Class Rev. 1898 p. 85. Busolt (Gr. Gesch. II S. 503 A. 2) setzt die Vase „spätestens in die perikleische Zeit"(!!).

2) Mon. Jnst. I 54: Baumeister Denkm. p. 796 n. 860.

Scheiterhaufen herabfließen sieht, aus einer Schale aus. Die unterste Schicht des Holzstoßes scheint schon vom Feuer ergriffen zu sein; denn daneben steht ein Mann, nur mit einem Lendenschurz bekleidet, aber gleichfalls bekränzt wie für eine Opferhandlung, der, wie es scheint, mit einem fächerartigen Gegenstand das Feuer anfacht. Gerhard und andere haben an Fackeln gedacht,[1]) mit welchen der Mann den Holzstoß eben anzünde; aber daß diese Erklärung wenig Wahrscheinlickkeit hat, zeigen ähnliche Darstellungen (z. B. der Scheiterhaufen des Herakles bei Gerhard Ant. Bildw. Taf. 31), wo nirgends Fackeln zu sehen sind, sowie die Art der Zeichnung an sich. „Der Gegenstand gleicht eher einer Rute oder einem Wedel als einer Fackel", sagt Koepp a. a. O.; man könnte etwa an Palmzweige denken. — Beigeschrieben ist dieser Figur der Name **ΕΥΘΥΜΟ** (*Εὔϑυμος*), wodurch vielleicht, wie schon Welcker[2]) vermutete, angedeutet werden soll, „daß Kroisos wohlgemut, der nahen göttlichen Hilfe getrost war". Auf den festlichen Charakter der ganzen Szene weist die Haltung und Gewandung des Königs, die feierliche Spende, sowie der auf Apollo sich beziehende Lorbeer.

Daß hier dieselbe Sage vorliegt wie bei Bakchylides, ist ohne weiteres klar; denn daß der Vasenmaler Frau und Töchter des Kroisos nicht mitdarstellte, ist eine unerhebliche Variante, die sich aus technischen und künstlerischen Rücksichten erklären läßt; der feierliche Eindruck des Bildes hätte in der Tat gelitten, wenn der Maler mehrere Figuren auf den Scheiterhaufen zusammengedrängt hätte.

Wenn somit feststeht, daß die bakchylideische Sage bereits in den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts populär war, so dürfen wir sie getrost noch weiter hinauf-

---

[1]) Bei Nicolaus Dam. zünden die Perser den Scheiterhaufen an *δᾷδας ἔχοντες*.

[2]) Alte Denkm. III 481 ff. Xenophon Cyrop. VII 2, 29 berichtet in seiner (sonst völlig abweichenden) Erzählung, dass Kyros sich wunderte über die *εὐϑυμία* des Kroisos. Haben wir hier vielleicht einen Nachklang der alten Sage vor uns?

rücken: sie muß bald nach dem Tode des Kroisos selbst entstanden sein. Man vergegenwärtige sich nur, wie derartige Sagenbildung vor sich geht. Unmittelbar nach einem bedeutenden Ereignisse pflegt sie einzusetzen, nicht erst lange darauf, wenn die durch das Geschehnis erregten Gemüter sich wieder beruhigt haben; denn die innere Erregung ist es, welche die schöpferische Phantasie befruchtet. So läßt sich zum Beispiel auch die Sage von Karl dem Großen bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen, und die sogenannte Barbarossasage, welche, wie Georg Voigt endgültig nachgewiesen hat, sich ursprünglich auf Friedrich II. bezog, setzt gar schon zu Lebzeiten dieses Kaisers ein.[1])

So werden wir denn auf jenen Wundermann zurückgeführt — Aristeas oder wie er sonst geheißen haben mag — der, fast selbst zu einer Figur der Sage geworden, in der Zeit des Kroisos seine abenteuerlichen, teilweise gewiß von Delphi inspirierten Geschichten von den Hyperboreern und anderen nördlichen Völkern erzählte. Schon Crusius hat in ihm die Quelle unseres Gedichtes vermutet, spricht sich aber nicht näher darüber aus. Vielleicht läßt sich diese Vermutung stützen durch den Hinweis darauf, wie jener Mann mit seinen *Ἀριμάσπεια ἔπη* auch auf die großen Zeitgenossen des Bakchylides, auf Pindar und

[1]) Sybels Histor. Zeitschr. 26, 131 ff. Wegen des verwandten Stoffes heben wir aus der schönen Untersuchung von Voigt folgendes hervor: Schon zu Lebzeiten des Kaisers wurde ein Sibyllenspruch auf ihn bezogen, in welchem es hiess: „Sein Tod wird ein verborgener sein, er wird leben und nicht leben". Tatsächlich blieb der Tod des Kaisers (vielleicht ähnlich der des Kroisos?) eine Zeit lang verborgen, sodass bald ein Betrüger erstehen konnte, der sich für Friedrich ausgab. Hauptverbreiter der Sage waren dann wandernde Franziskaner (also auch hier die Geistlichkeit!). Noch im 13. Jahrhundert meldet die Weltchronik von Jans dem Enenkel, dass der Kaiser noch „lebe in der welte wit"; und 100 Jahre nach seinem Tode hiess es, er lebe mit seinen Getreuen „weit jenseits des Meeres" (Joh. v. Winterthur). Nach einer späten Version erfreute sich Kaiser Friedrich mit seinen Töchtern im Berge Kiffhäuser auch an Musik und Tanz, nicht anders wie Kroisos bei den Hyperboreern sich an den *χοροὶ παρθένων* ergötzt.

Aischylos, gewirkt hat. Pindar scheint nach fr. 271 (Orig. adv. Cels. III p. 222 K.) bereits jene Wundergeschichten über Aristeas erzählt zu haben, welche später so verbreitet waren: daß er plötzlich verschwunden, bezw. gestorben und an anderen weit entlegenen Orten wieder aufgetaucht sei usw. (vergl. Herod. IV 14 f.). Jedenfalls hat sich seine Phantasie lebhaft mit dem merkwürdigen Manne beschäftigt; daß er auch seine Dichtungen kannte, schließe ich aus der bereits angeführten Schilderung des Hyperboreerlandes (Pyth. X 30 ff.), besonders v. 42 *μαχᾶν ἄτερ οἰκέοισι*, im Vergleich mit den bei Tzetzes (Chil. VII 681 f.) erhaltenen Versen[1]) des Aristeas, wo es von den Hyperboreern heißt: *οἵτ' ἔσχατα ναιετάουσι, νηῷ ὑπ' Ἀπόλλωνος, ἀπείρητοι πολέμοιο.* — Daß ferner Aischylos von Aristeas beeinflußt ist, wenn er in seiner Prometheus-Trilogie die Wundervölker des Nordens, die Greifen, Arimaspen,[2]) Sternophthalmier,[3]) Kynokephalen in die Beschreibung der Irrfahrten der Io und des Herakles verflicht, hat man längst erkannt. Man beachte besonders Prom. v. 830 f.: *τόν τε μουνῶπα στρατὸν Ἀριμασπὸν ἱπποβάμον'*: die Etymologie *Ἀριμασποί = μουνόφθαλμοι* stammt, wie Herod. IV 27 im Vergleich mit IV 16 zeigt, aus Aristeas.

Das Epos des Dichters aus Prokonnesos war also den Griechen des 5. Jahrhunderts geläufig, und man darf annehmen, daß es sich einer gewissen Beliebtheit erfreute. Hat doch noch Herodot einen großen Teil seiner Angaben über die Völker des Nordens im 4. Buch seines Werkes (c. 13 ff.) offenbar diesem Epos entnommen.[4]) Wahrscheinlich hat also auch Bakchylides dasselbe gekannt; wären

---

[1]) Tzetzes fand das Zitat in den mythologischen ἔπη des alexandrinischen Dichters Pherenikos von Heraklea.

[2]) Vgl. Prom. 829 Wecklein, und hiezu Rohde Griech. Roman[2] S. 186.

[3]) fr. 441 Nauck[2].

[4]) Auch er erwähnt (IV 13), dass die Hyperboreer von jenen Völkern die einzigen seien, welche keinen Krieg führten; das hat er kaum aus Pindar, sondern wohl wie dieser direkt aus Aristeas.

unsere Aristeas-Fragmente nicht gar so spärlich, so bräuchten wir uns wohl nicht mit der bloßen Vermutung zu begnügen.

Wir fassen das bisherige Ergebnis zusammen: **Bald nach des Kroisos Tode (der nicht allzulange nach dem Sturz des Lyderreiches erfolgt sein wird) entsteht in Lydien selbst die (zunächst orientalische) Vorstellung von dem freiwilligen Flammentode des Königs. Diese Vorstellung wird in Delphi bereitwillig aufgegriffen und mit der apollinischen Entrückungssage verschmolzen. Ein dem Delphischen Heiligtum nahestehender Dichter, dem es bei seinem phantastischen Werk auf eine Wundergeschichte mehr oder weniger nicht ankommt (Aristeas ?), führt die neue Sage in die Literatur ein. Sie erhält sich unverändert in den frommen Zeiten der Perserkriege (Kroisos-Vase), und wird von dem gläubigen Dichter aus Keos wieder aufgegriffen, bei sehr passender Gelegenheit: Hieron von Syrakus, an Reichtum und Frömmigkeit dem Kroisos vergleichbar, fühlt sein Ende nahen, da tröstet ihn Bakchylides mit dem Gedanken; daß für ihn der Tod keine Schrecken haben könne, da ihm wie Kroisos der Lohn im Jenseits sicher sei.**

II.

Dieses Gedicht mit dem Grundthema: „In Frömmigkeit freu' dich des Lebens" (v. 83) ist noch so recht ein Ausfluß des schlichtgläubigen Geistes, wie er die Periode der Marathonkämpfer, des Aischylos und Pindaros auszeichnete. Bald aber ändern sich die Zeiten; ja, im kleinasiatischen Jonien haben sie sich mittlerweile schon geändert. Schon im 6. Jahrhundert war in Kolophon ein Mann erstanden, der die Sagen Homers und Hesiods als freche Verleumdungen zu bezeichnen wagte; freilich war bei ihm gerade tiefere Religiosität der Antrieb zu solcher Kritik gewesen, aber der erste Anstoß zur Skepsis und zur freieren Stellung des Individuums gegenüber der sagenhaften Überlieferung war hiemit doch gegeben. Einen weiteren bedeutenden Schritt tat dann Hekataios aus Milet, der auf weiten Reisen Erfahrungen gesammelt und im jonischen Aufstand gelernt hatte, daß öfter das Recht des Stärkeren und Gewalt die Menschenschicksale lenken als frommer Glaube. Seine „Genealogien" begannen mit dem kühnen Satz: „Ich schreibe, wie es mir wahr erscheint; denn die Geschichten der Griechen sind, wie mich bedünkt, zahlreich und lächerlich". Eine solche subjektive Betrachtungsweise bedeutet aber den Tod der alten Sage. An ihre Stelle treten neue, oft nicht minder wunderbare Erzählungen von mehr persönlichem Gepräge; das Göttliche, Übergewaltige tritt mehr zurück, das Menschliche, das Psychologische kommt in den Vordergrund: so entsteht die Novelle. Wilamowitz [1]) bezeichnet sie als ein Kind Joniens aus der Zeit der lydischen und persischen Fremdherrschaft; aber, einmal aufgekommen, sei sie mit der jonischen Kultur ins Mutterland hinübergewandert. Er fügt treffend hinzu, daß wir von ihr direkt kaum etwas lernen, da ihr nie zu trauen sei; daß sie uns aber zum Ent-

---

[1]) Aristot. u. Athen II 5 ff.

gelt ein farbiges Bild gebe von dem Denken und Empfinden, Leben und Treiben, Wünschen und Träumen einer reichen Zeit.

Als ein Kind dieser Zeit steht Herodot vor uns, ein Mann von größter Wissensbegierde und kritischem Sinn, soweit man ihn für seine Tage voraussetzen kann. Die alte Anschauung, welche in ihm nur einen gutmütig naiven, wohl gar beschränkten Geist erblickte, dürfte heute, zumal nach den Darlegungen von Wilamowitz [1]) und Ed. Meyer [2]), überwunden sein. Freilich fällt auch Herodot bisweilen in groben Aberglauben zurück, aber dieser ist eben einmal der „Zwillingsbruder des Rationalismus" (Wilamowitz), von welch letzterem unleugbar das ganze Geschichtswerk durchdrungen ist.

Wir betrachten das Gesagte an einem Beispiel, eben an der herodoteischen Kroisoserzählung, die wir nunmehr dem Bakchylides gegenüberstellen.

Die bekannte Erzählung findet sich bei Herodot I 86—88. Es ist die Vorfrage zu erledigen, um welche Zeit diese Partie entstanden ist; dies kann aber nicht geschehen ohne eine wenn auch noch so knappe Skizzierung der sog. Herodoteischen Frage. Zwei Anschauungen stehen sich noch immer gegenüber: auf der einen Seite die besonders von Kirchhoff vertretene, daß das Werk Herodots von Anfang an einheitlich und genau in derselben Ordnung abgefaßt sei, wie es uns vorliegt; auf der andern Seite die Ansicht von Ad. Bauer u. a., daß die einzelnen Teile (*λόγοι*) für sich und zu verschiedenen Zeiten abgefaßt und erst später in den Plan und Zusammenhang eines großen Gesamtwerkes eingefügt worden seien. Diese Anschauung ist ebensowenig sicher zu beweisen wie jene zu widerlegen; das gesteht Bauer offen zu [3]); aber die größere Wahrscheinlichkeit liegt nach meiner festen Überzeugung auf Bauers Seite. Als

---

[1]) a. a. O. S. 9 ff.

[2]) Forschungen z. alt. Gesch. II: „Herodots Weltanschauung"

[3]) „Die Forschungen zur griech. Gesch." (1899) S. 200. Dieses an Material überreiche Buch ist überhaupt zur Literatur der ganzen Frage zu vergl., besonders S. 197 ff.

Herodot begann das reiche Material, das er sich auf Reisen im mündlichen Verkehr mit der Bevölkerung gesammelt hatte, aufzuzeichnen, da war er eben noch „Logograph“ und schrieb die Geschichten einzelner Landschaften, so gut wie Dionysios von Milet seine ***Περσικά***, Hellanikos seine ***Ἀρκαδικά Αἰολικά Λεσβικά*** usw. schrieb. Diese einzelnen Teile hießen und heißen noch im Gesamtwerke ***λόγοι;*** nach ihnen zitiert Herodot. Wann er nun die ***Λύδιοι λόγοι***[1]) mit der sie abschließenden Erzählung vom Sturze des Kroisos geschrieben hat, läßt sich zwar nicht genau ermitteln, doch macht Bauer wahrscheinlich, daß dieser Abschnitt zu den früheren, wenn auch nicht den frühesten Teilen des ganzen Werkes gehören werde. Für mich ist es eine ausgemachte Sache, daß Herodot diese Kapitel nur geschrieben haben kann, nachdem er persönlich in Delphi gewesen; die Beschreibung z. B. des von Kroisos nach Delphi geweihten goldenen Löwen mit seiner Basis (I 50) kann nur auf eigener Anschauung beruhen; dasselbe gilt für den Mischkessel des Glaukos (I 25), der als „sehenswert“ bezeichnet wird, ferner für einen silbernen Schild und andere in Delphi befindliche Weihegaben, von welchen Herodot sagt, sie seien „zu seiner Zeit noch vorhanden gewesen“ (I 92). So spricht nur ein Augenzeuge. In Delphi aber war Herodot kaum vor 445 (vergl. Bauer), und dazu stimmt, daß auch sonst im ersten Buche „Anzeichen einer Abfassung nach 443 und Beziehungen zu Italien hervortreten, welche auf eine nähere Bekanntschaft mit dem Lande schließen lassen“.[2]) Somit können wir als gesichert annehmen, daß zwischen der Kroisoserzählung des Bakchylides und der des Herodot ungefähr 20 Jahre liegen.

---

[1]) Pausanias (III 2, 3) zitiert eine Stelle aus denselben (aus I 65) mit den Worten: ‚*λόγος ὁ εἰς Κροῖσον*‘.

[2]) Busolt Griech. Gesch. II S. 610 (vgl. Herod. I 94; 145; 167). Wenn später angenommen wurde, H. habe sein Werk bereits während seines Aufenthaltes in Samos (also wohl in den 60er Jahren) verfasst (Suid. s. v. *Ἡρόδοτος*), so ist das offenbar „eine grundlose Erdichtung samischer Ruhmsucht“. Stein Einl. z. H. p. X A. 2“.

Die Hauptpunkte nun, in welchen die Erzählung Herodots sich von der des keïschen Dichters unterscheidet, sind folgende:

I. Kroisos geht bei Herodot nicht freiwillig in den Tod, sondern soll von Kyros verbrannt werden.

II. Im Hintergrund der Geschichte spielt der Athener Solon eine wichtige Rolle, ja fungiert eigentlich als deus ex machina, indem die Anrufung des Solon durch Kroisos den Kyros zur Milde stimmt.

III. Das Wunder der Entrückung ist beseitigt, und nur ein kleiner Rest von göttlichem Eingreifen hat sich erhalten.

Nach diesen drei Gesichtspunkten haben wir die herodoteische Erzählung jetzt zu betrachten.

I. Während die bei Bakchylides geschilderte Szene noch während der Erstürmung von Sardes sich abspielt (Kroisos ist noch Herr in seinem Palaste), erzählt Herodot, wie der König nach Einnahme der Stadt lebend gefangen genommen und zu Kyros geführt wird. Soweit entsprechen die Angaben vielleicht sogar der historischen Wahrheit; was aber nun folgt, trägt den Stempel der größten Unwahrscheinlichkeit an sich: der Sieger will den besiegten König bei lebendigem Leibe verbrennen lassen. Das widerspricht zunächst aller persischen Sitte, nach welcher es bei Todesstrafe verboten war einen Lebenden oder Toten zu verbrennen, da das Feuer bei den Persern göttliche Verehrung genoß und nicht durch einen Leichnam verunreinigt werden durfte. Vergl. Strabo XV p. 732; Curtius III 7, IV 48 u. a. Herodot selbst äußert sich über die Verbrennung des Amasis durch Kambyses (III 16) folgendermaßen:

ἐκέλευσέ μιν ὁ Καμβύσης κατακαῦσαι, ἐντελλόμενος οὐκ ὅσια. Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι τὸ πῦρ.

Auch Kyros also begeht ein *ἀνόσιον.* Das hat Herodot lebhaft gefühlt und er bemüht sich auf alle Weise das Vorgehen des Perserkönigs zu entschuldigen. Drei Rechtfertigungsgründe läßt er dem Leser zur Wahl: „Entweder wollte Kyros irgend einem Gotte den Kroisos als Erstlingsgabe des Sieges darbringen oder er wollte ein Gelübde

lösen oder erproben, ob den frommen Lyderkönig ein Gott aus dem Unglück erretten werde".

Noch deutlicher ist das Frevelhafte der Handlungsweise des Kyros bei Nicolaus von Damaskus hervorgehoben, auf dessen Darstellung der Sage wir später zurückkommen werden. Dort betrachtet das Volk das plötzlich hereingebrochene Unwetter als ein Zeichen göttlichen Zornes wegen der Mißachtung der Gesetze Zoroasters. Man fällt demütig zur Erde, fleht den Gott um Gnade an und verspricht ihm, man wolle das Gebot, *μήτε νεκροὺς καίειν μήτ' ἄλλως μιαίνειν πῦρ*, künftig genau beobachten. Kyros begeht hiernach ein *μίασμα*, und er sieht auch selbst ein, daß er „*νεμεσητὰ δρᾷ*". [1])

Es kommt hinzu, daß die Erzählung des Herodot an sich eine Reihe von Unwahrscheinlichkeiten aufweist, die der sonst so kritische Historiker nicht beachtet zu haben scheint. Die Szene des auf dem Scheiterhaufen stehenden Lyderkönigs hat bei ihm etwas durchaus Theatermäßiges. Dreimal ruft Kroisos aufseufzend den Namen Solon; Kyros erkundigt sich bei seinen Dolmetschern, wer damit gemeint sei. Kroisos schweigt zuerst, dann beginnt er, auf dem Scheiterhaufen stehend, seine Geschichte zu erzählen, während die Flammen schon die äußerste Holzreihe ergriffen haben.[2]) Bei alledem hat Kyros noch Zeit sich die Erzählung des Kroisos durch Dolmetscher übersetzen zu lassen, erst dann kommt ihm mit einemmale die Reue, und er gibt den Befehl das Feuer „aufs schnellste" zu löschen. Woher diese plötzliche Sinnesänderung? Das Regenwunder kommt bei Herodot erst später, dieses kann also nicht mitgewirkt haben; auch das Mitleid allein ist es nicht, was den Kyros umstimmt, denn der Erzähler fügt hinzu: *πρὸς δὲ τούτοις δείσαντα τὴν τίσιν*. Man sieht, Herodot glaubt selbst nicht recht an die Stichhaltigkeit seiner oben angeführten Entschuldigungsgründe.

---

[1]) Diod. Sic. IX 2, 4 spricht von einer ὑπερηφανεία des Kyros.

[2]) τὸν μὲν Κροῖσον ταῦτα ἀπηγέεσθαι, τῆς δὲ πυρῆς ἤδη ἁμμένης καίεσθαι τὰ περιέσχατα.

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß eine derartige Grausamkeit den besiegten Fürsten unter Qualen zu töten durchaus nicht übereinstimmt mit allem, was die sonstige Tradition über Kyros und sein Verhalten gegen die Besiegten berichtet. So erzählt Ktesias (bei Photios p. 36 Bekker), daß Kyros den Astyages nach der Schlacht von Pasargadä eigenhändig von seinen Fesseln befreite, ihn wie einen Vater ehrte und seine Tochter später zur Frau nahm. Vergl. Herodot I 130. Auch gegen den besiegten König von Babylon zeigte sich Kyros nach dem Bericht des Berosos (Fr. h. Gr. II p. 508) φιλανθρώπως, indem er ihm einen festen Platz als Wohnsitz anwies. — Und wie human benimmt sich nach der Erzählung unseres Herodot (I 208) Kyros nachträglich gegen Kroisos selbst, dem er zuerst den Feuertod zugedacht hatte: vor seinem Zug gegen die Massageten (auf welchem er nach Her. umkommt) empfiehlt er den Kroisos [1]) der besonderen Fürsorge seines Sohnes Kambyses: : . . καὶ πολλὰ ἐντειλάμενός οἱ τιμᾶν τε αὐτὸν καὶ εὖ ποιέειν, ἢν [ἡ] διάβασις ἡ ἐπὶ Μασσαγέτας μὴ ὀρθωθῇ, . . . διέβαινε—.[2])

So widerspricht Herodot mit seiner Scheiterhaufenerzählung sich selbst und der gesamten Überlieferung. Seine Gestaltung der Sage ist, wie Schroeder richtig bemerkt hat (Berl. Philol. Wochschr. 1898 S. 325), eine Ausgeburt blinden Perserhasses. Hat er sie selbst erfunden? Und wenn nicht, woher stammte wohl seine Quelle? Wir wollen die Beantwortung dieser Fragen noch aufsparen und uns zunächst zu den beiden anderen Punkten wenden, welche die herodoteische Form der Sage charakterisieren.

II. Seit Herodot ist mit der Kroisos-Fabel unzertrennlich die Gestalt Solons verbunden. Dieser soll auf seinen

---

[1]) Dass derselbe übrigens damals noch lebte, ist kaum anzunehmen.

[2]) Schon auf dem Feldzug gegen Kroisos gibt nach Herod. I 80 Kyros den Seinen ausdrücklichen Befehl den Lyderkönig in der Schlacht nicht zu töten, auch nicht, wenn er in Gefangenschaft gerate und sich dabei wehre.

Reisen auch an den Hof des Lyderkönigs gekommen sein [1]) und demselben die Weisheit verkündet haben, daß niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei. Im Unglück erinnert sich Kroisos wieder an dieses Wort und die Erinnerung wird ihm mittelbar zur Errettung, indem sein Ruf „Solon“ die Teilnahme des Perserkönigs erregt. Wie kommt nun der athenische Weise in den Zusammenhang unserer Geschichte? Folgendes ist hiebei zu erwägen:

Herodot, der nichts in seinem Geschichtswerk unmotiviert läßt, sondern überall einen göttlichen Plan sucht, mußte den Sturz des Kroisos einigermaßen begründen. Das tut er in folgender Weise: Jeder Günstling des Glücks ist einer doppelten Gefahr ausgesetzt, dem Neid der Götter und eigener Verschuldung, nämlich der Überhebung, ὕβρις, welche die νέμεσις nach sich zieht. Auf diese doppelte Gefahr muß das Glückskind rechtzeitig aufmerksam gemacht werden, damit es sich in acht nimmt. Bleibt es taub gegen die Warnungen, so ist das hereinbrechende Unglück eine gerechte Strafe. So konstruiert Herodot eine wirkliche Schuld des Kroisos [2]), ganz im Gegensatz zu Bakchylides, in dessen Gedicht die Frömmigkeit des Königs und ihre Belohnung den Grundton bilden. Herodot läßt den Kroisos warnen, natürlich durch einen wegen seiner Weisheit allgemeiner Anerkennung sich erfreuenden Mann. An solchen Männern war im 6. Jahrhundert nicht Mangel. Eine Anzahl tüchtiger Staatsmänner und Denker ragte unter den Zeitgenossen derartig hervor, daß bald nach ihrem Tode [3]) die Sage sich ihrer bemächtigte und nach Analogie der

---

[1]) Da Kroisos i. J. 561 auf den Thron kam und Solon bald nach Beginn der Herrschaft des Peisistratos starb (560), so ist die Geschichte schon aus chronologischen Gründen unwahrscheinlich.

[2]) Noch deutlicher herausgearbeitet bei Xen. Cyrop. VII 23. Übrigens rechnet Herodot auch den Umstand dem Kroisos zur Schuld an, dass er die kleinasiatischen Griechen ihrer Selbständigkeit beraubte. Vgl. oben S. 3 u. A. 1.

[3]) Hier gilt natürlich das oben (S. 22) für die Entstehung der Kroisossage Behauptete in gleichem Masse. Vgl. Ed. Meyer II S. 717; Forschungen II 236.

sieben Helden gegen Theben manch schönen Zug von den sieben Geisteshelden des 6. Jahrhunderts erzählte. Unter diesen war nun Solon für den gegebenen Fall besonders geeignet, weil er längere Reisen (nach Ägypten und Cypern) gemacht hatte. Herodot kannte die Gedichte des athenischen Staatsmannes wohl; er zitiert V 113 die Verse, mit denen sich Solon von seinem Gastfreunde auf Cypern verabschiedet. Auch folgende Verse werden ihm also bekannt gewesen sein (Solon fr. 14 Bergk 3):

„Und zum Glück bringt es keiner der Menschen, sondern beladen
Sind sie alle mit Müh'n, welche die Sonne beschaut".

Hieraus hat Herodot den tieferen Gedanken entwickelt, daß man keinen Menschen vor dem Tode glücklich nennen dürfe, und daß man bei allen Dingen den Ausgang zum Maßstabe nehmen müsse (I 32), ein Gedanke, den um die gleiche Zeit Sophokles an den Schluß seiner großen Schicksalstragödie gesetzt hat.

Aber der Geschichtschreiber hatte noch ein weiteres Interesse daran gerade den athenischen Weisen als Verkündiger dieser Lehre auftreten zu lassen. Herodot ist nicht nur durchaus national, antipersisch gesinnt, sondern, wie namentlich die letzten Bücher zeigen, ein begeisterter Verehrer Athens und der Politik des Perikles.[1] Das hat Ed. Meyer im zweiten Band seiner Forschungen zur alten Geschichte unwiderleglich nachgewiesen. Zu der Zeit aber, wo Herodot sein Werk zur Einheit gestaltete und abschloß (wohl in den ersten Jahren des Peloponnesischen Krieges), war die Majorität in Hellas so sehr athenerfeindlich gesinnt, daß ein Lob auf Athen Anstoß bei der Mehrheit erregen mußte (ἐπίφθονον πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων VII 139); dieser Stimmung tritt der athenisch gesinnte Patriot kühn entgegen, und wie einst Pindar Athen als Bollwerk von Hellas besungen hatte, so weist er nun nach, daß in der Tat Athen allein es war, welches in entscheidender Stunde

[1]) Vgl. die letzten Kapitel des sechsten Buches!

die ganze griechische Welt vor der Überflutung durch die Barbaren gerettet hat. „Wenn also jetzt einer die Athener als die Retter Griechenlands bezeichnen wollte, so würde er die Wahrheit nicht verfehlen“.

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Hereinziehung des Solon in die Kroisosfabel zu betrachten: Den weisen Worten eines Atheners müssen zwei orientalische Fürsten ihre Anerkennung zollen. Plutarch hat das sehr gut empfunden, wenn er im Leben des Solon cap. 28 gegen Ende sagt: Κῦρος οὐ μόνον ἀφῆκε τὸν Κροῖσον, ἀλλὰ καὶ τιμῶν ἐφ' ὅσον ἔζη διετέλεσε. καὶ δόξαν ἔσχεν ὁ Σόλων ἑνὶ λόγῳ τὸν μὲν σώσας, τὸν δὲ παιδεύσας τῶν βασιλέων.

III. Wir kommen zum dritten Punkt: Warum läßt Herodot die Entrückungssage ganz beiseite? Wäre es nicht einfacher gewesen, statt künstlich eine Schuld des sonst so frommen Königs zu konstruieren, ihn durch ewiges Leben bei den Hyperboreern belohnen zu lassen, wie es Bakchylides tut? Die Antwort hierauf gibt indirekt Herodot selbst: e r g l a u b t n i c h t a n d i e E x i s t e n z d e r H y p e r b o r e e r. IV 32: „Über die Hyperboreer sagen weder die Skythen etwas noch andere der dort wohnenden Völker, außer höchstens die Issedonen. Aber meiner Ansicht nach (im Gegensatz zu der des Aristeas cap. 16) sagen auch diese nichts; denn sonst würden auch die Skythen davon erzählen, so gut wie sie von den „Einäugigen“ berichten“. Dadurch gibt Herodot zu erkennen, daß er alle Nachrichten über jenes Volk für unbezeugt hält. Auch die Fabel von dem Hyperboreer Abaris übergeht er absichtlich, weil er nicht an sie glaubt (c. 36). Der Grund, den er für die Unwahrscheinlichkeit der Existenz der Hyperboreer anführt, klingt freilich naiv (IV 36): „Wenn es „Hyperboreer“ gibt, dann gibt es auch Leute, die jenseits des Südwindes wohnen (ὑπερνότιοι)“. Aber Herodot tut sich auf solche „aufgeklärte“ Anschauungen ersichtlich etwas zugute. „Ich muß lächeln“, sagt er, „wenn ich sehe, wie so viele Leute schon Erdbeschreibungen verfaßt haben und keiner die Darstellung mit Verstand durchgeführt hat“.

Für jene Entrückungssage war also bei Herodot kein Platz. Aber — hier kommt die merkwürdige Doppelnatur des Schriftstellers zum Vorschein — trotz seiner Aufklärung ist er ein begeisterter Verehrer des delphischen Apollo. Kurz vor der Ausarbeitung der Kroisos-Geschichte hatte er, wie wir annehmen, Delphi besucht und war hier von den Priestern nicht unbedeutend beeinflußt worden. So erklären sich die geradezu auffallenden Bemühungen den delphischen Gott zu rechtfertigen [1]; so erklärt sich auch der (freilich armselige) Rest eines apollinischen Wunders bei Herodot: auf das Gebet des Kroisos schickt Apollo bei heiterem Himmel einen Platzregen, welcher den Scheiterhaufen löscht. Bei Bakchylides hatte dies der Wolkensammler Zeus besorgt, jedenfalls die natürlichere und ursprüngliche Vorstellung. —

Fragen wir jetzt, wie diese ganze Erzählung zustande kam, so ist von vornherein wahrscheinlich, daß Herodot sie nicht völlig frei erfunden hat. Das zeigt schon der Umstand, daß dem Schriftsteller in seiner eigenen Erzählung, wie wir sahen, manches nicht recht geheuer ist, so besonders das grausame Vorgehen des Perserkönigs gegen Kroisos. Auch pflegt Herodot, wenn er eigene Gedanken bringt, dies ausdrücklich hervorzuheben und gegen die gewöhnliche Auffassungsweise zu polemisieren. Dies tut er aber in der Kroisoserzählung nicht, ein Beweis, daß er relata refert. Die Quelle kann eine schriftliche oder mündliche gewesen sein. Im ersteren Falle ließe sich an drei Männer denken: an Xanthos, Hekataios oder Dionysios von Milet. Über die Benützung des X a n t h o s (das 4. Buch seiner *Λυδιακά* be-

[1]) Kroisos, der nach seinem Sturz höhnisch das Orakel hat befragen lassen, ob es denn herkömmlich sei, dass die Griechengötter sich undankbar zeigten (cap. 90 Schluss), muss schliesslich einsehen, „dass s e i n die Schuld war und nicht des Gottes“ (c. 91 Schluss), und dass alles Unglück nur eine „Erfüllung“ des Schicksals war, welche die Götter nicht hemmen, nur hinausschieben können. Apollo hatte getan, was er vermochte: drei Jahre hatte er für Kroisos den Moiren abgebettelt (c. 91).

handelte die Regierungszeit des Kroisos) durch Herodot berichtet Ephoros bei Athen. XII 515 e. Aber bei näherer Prüfung hat sich diese Nachricht als sehr unglaubwürdig herausgestellt.[1]) Wo Herodot und Xanthos dieselben Ereignisse berichten, weichen sie durchweg aufs stärkste voneinander ab; zudem lebte und schrieb Xanthos vielleicht etwas später als Herodot (um 420). Die Beziehungen des Hekataios zu Herodot sind erwiesen; unser Schriftsteller polemisiert öfters stillschweigend gegen ihn, sechsmal zitiert er ihn ausdrücklich; einmal in den Αἰγύπτιοι λόγοι, fünfmal in späteren Büchern, aber nicht in den „Lydischen Geschichten". Für die lydische Chronologie (welche nachweislich aus der griechischen berechnet ist, vergl. Ed. Meyer Forsch. I S. 167) mag Herodot den Hekataios benutzt haben, für die ganze Erzählung aber ist dies nicht wahrscheinlich und läßt sich nicht im geringsten beweisen. So bliebe Dionysios von Milet übrig, der zur Zeit des Hekataios „Persische Geschichten" in jonischem Dialekt schrieb. Allein Herodot erwähnt ihn nirgends, und so kommt man auch hier über Vermutungen nicht hinaus. . . .

Man wird demnach mit Ed. Meyer (Forsch. II 234 ff.) sich bescheiden für die Kroisos-Erzählung Herodots nur mündliche Quellen anzunehmen. Meyer weist darauf hin, eine wie große Rolle im Orient bis auf den heutigen Tag die Märchen- und Geschichtenerzähler spielen. In der Tat beruft sich Herodot selbst bei der Erzählung vom Gebet des Kroisos auf dem Scheiterhaufen und dem darauffolgenden Regenwunder auf die „Lyder"[2]), ebenso wie bei der Erzählung vom Leben des Kyros auf die „Perser" (I 95). Damit meint er offenbar jene Leute, mit welchen er sich selbst auf seinen Studienreisen unterhalten hat, griechisch gebildete Barbaren, die mehrerer Sprachen mächtig waren und viel zu erzählen wußten. Diese Leute müssen es be-

---

[1]) Vgl. Dahlmann De Herodoto p. 121; Wachsmuth Einl in die alte Gesch. S. 463 ff.; Ed. Meyer Forsch. I S. 168.

[2]) I 87: *ἐνθαῦτα λέγεται ὑπὸ Λυδῶν Κροῖσον — ἐπιβώσασθαι τὸν Ἀπόλλωνα κτλ.*

sonders gewesen sein, welche neue Sagen verbreiteten und ältere Erzählungen mit modernem, novellistischem Gewande umkleideten. Sie waren meist angesteckt vom Rationalismus ihrer Zeit; das zeigt z. B. die geschmacklose Umdeutung der Iosage, wie sie nach Herod. I 1 die persischen ‚λόγιοι' erzählten. Ganz analog darf man wohl die Kroisos-Solon-Geschichte auf lydisch-jonische Geschichtenerzähler zurückführen. Von erbittertem Haß gegen ihre Unterjocher erfüllt erfanden diese Leute das Motiv von der Grausamkeit des Persers und verbanden es mit der Erzählung von der Weisheit des Atheners, der die Zukunft vorausahnt. Diese novellistische Umgestaltung der älteren Selbstverbrennungssage ging wohl noch am Ende des 6. Jahrhunderts vor sich, gleichzeitig mit der allmählichen Ausbildung der Sage von den sieben Weisen.

Mit dieser lydischen Quelle vereinigt sich aber bei Herodot noch eine ziemlich starke von delphischem Ursprung. Wenn er auch die hieratische (Aristeas-) Erzählung von der Entrückung zurückweist, so steht er doch unter dem mächtigen Einfluß derjenigen Tradition, welche die delphischen Priester verbreitet hatten und, wie es scheint, nach Kräften zu erhalten suchten.

Was Herodot in Kleinasien und Delphi gehört, das hat er dann mit dem ihm eigenen Geschick in vollständig freier Weise verarbeitet. Besonders das Gespräch zwischen Kroisos und Solon (c. 30—34) macht den Eindruck einer durchaus selbständigen Konzeption; der Geschichtschreiber ergriff hier die ihm willkommene Gelegenheit seine Gedanken über Gott und Welt durch den Mund des Solon zu verkünden. —

III.

Herodot hat der Kroisossage diejenige Gestalt verliehen, welche bis auf den heutigen Tag populär geblieben ist. Die späteren Darstellungen werden wenig beachtet und bieten auch bei weitem nicht das gleiche Interesse. Der Vollständigkeit halber seien wenigstens die wichtigsten von ihnen hier kurz besprochen.

Mit Herodot fast gleichzeitig muß Xanthos, eine gefeierte Autorität, das Ende des Kroisos erzählt haben. Seine Darstellung ist aber nicht erhalten, wofern nicht Nikolaos von Damaskos (s. u.) einiges daraus bewahrt hat. Für seine Darstellung der lydischen Geschichte benutzte Xanthos, wie Gutschmid nachgewiesen hat[1]), ätiologische Lokalsagen, Familientraditionen, annalistische Aufzeichnungen und an der Wand der Königsburg zu Sardes befindliche Königsverzeichnisse: ein wertvolles Material, dessen Verlust sehr zu bedauern ist. Vermutlich erzählte Xanthos die Scheiterhaufensage in der älteren Form der Selbstverbrennung.

Ungefähr ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen des herodoteischen Geschichtswerkes kam Ktesias, der Sohn einer angesehenen Familie aus dem Geschlecht der Asklepiaden von Knidos, an den persischen Königshof, wo er 17 Jahre sich aufhielt und im Jahre 401 die Wunde des Artaxerxes, welche dieser bei Kunaxa erhalten hatte, heilte. Auf Grund der Erfahrungen, die er am persischen Hof zu sammeln Gelegenheit hatte, sowie gestützt auf das reiche Material, welches die königlichen Archive (die βασιλικαὶ διφθέραι, Diod. II 32) ihm boten, schrieb er eine orientalisch-persische Geschichte in 23 Büchern, von König Ninos von Assyrien bis zum Jahre 398 v. Chr.[2]) Ktesias schöpfte

---

1) Vgl. Busolt Griech. Gesch. II² S. 451 A. 3.

2) Die Fragmente gesammelt von C. Müller im Anhang zur Didotschen Herodotausgb. Gute Einleitung.

— hierin beruht seine Bedeutung zum erstenmal aus echt persischen Quellen, und er fand in ihnen sehr vieles anders als es Herodot erzählt hatte. Das kann uns nicht wunder nehmen, da die βασιλικαὶ διφθέραι natürlich in perserfreundlichem Sinn abgefaßt waren. Auch auf Ktesias selbst muß der lange Aufenthalt am Perserhof und das nahe Verhältnis, in welchem er zum Großkönig stand, einen gewissen Einfluß ausgeübt haben; so geriet er naturgemäß im Verlauf seiner Studien in einen ausgesprochenen Gegensatz zu dem Werk seines Vorgängers Herodot, den er geradezu einen Lügner und Fabler (λογοποιός) nennt[1]) und gegen den er öfters polemisiert zu haben scheint.[2]) Man kann sich hiernach schon vorstellen, daß er die Geschichte vom Ende des Kroisos von Herodot abweichend erzählt haben wird, insbesondere daß die Verbrennungssage in den διφθέραι der Perser überhaupt keinen Platz hatte. Andrerseits war des Kroisos Verehrung für Apollo eine so bekannte Tatsache, daß apollinische Wundergeschichten auch in die persische Überlieferung eindringen konnten. Faßt man dies alles ins Auge, so wird einem folgender Bericht des Ktesias weniger seltsam erscheinen: Als die Perser Sardes genommen hatten, flüchtete Kroisos in den Tempel des Apollo; dort ließ ihn Kyros dreimal fesseln, aber dreimal befreite ihn eine unsichtbare Hand von den Ketten, obgleich das Tor des Tempels versiegelt war. Als aber Kyros zum viertenmal in der Königsburg ihm Fesseln anlegen wollte, da vereitelte Blitz und Donner das Unternehmen, und nun ließ Kyros ihn frei und schenkte ihm eine große Stadt mit militärischer Besatzung nahe bei Ekbatana.

Abgesehen von den apollinischen Wunderwirkungen, die an die Romantik der „Jungfrau von Orleans“ erinnern, scheint diese Erzählung der historischen Wahrheit noch am nächsten zu kommen. Daß Kroisos gefangen genommen,

---

[1]) Phot. fragm. 29, 1.

[2]) Vgl. C. Müller p. 46: ταῦτα λέγει Κτησίας περὶ Κύρου, καὶ οὐχ οἷα Ἡρόδοτος.

schließlich aber milde behandelt wurde, wird den Tatsachen entsprechen. In Einzelzügen, so in der Schilderung der Eroberung von Sardes, weicht Ktesias durchaus von Herodot ab.[1]) Nach ersterem wird der Sohn des Kroisos vor den Augen des Vaters getötet, während er nach Herodot bei der Erstürmung von Sardes infolge der Angst für das bedrohte Leben seines Vaters die Sprache wieder findet (er war zuvor stumm gewesen). Aus Schmerz über den Tod des Sohnes stürzt sich die Mutter bei Ktesias von der Mauer herab, während sie bei Herodot nicht erwähnt wird, bei Bakchylides aber mit Kroisos den Scheiterhaufen besteigt. In solchem Detail mag Ktesias etwas frei phantasieren, im allgemeinen aber war er wohl besser als der Ruf, dessen er sich in alter und neuer Zeit erfreute (vergl. Ed. Meyer Gesch. III 7 f.)

„Bald nach 362" (Ed. Meyer III 8) schrieb Xenophon seinen didaktischen Roman, in welchem er die Gründung und Ausgestaltung der persischen Monarchie unter Kyros seinen Landsleuten als nachahmenswertes Vorbild hinzustellen sich bemüht. Das Buch ist Tendenzschrift im ausgesprochenen Sinn. Xenophon kannte den Ktesias (Anab. I 8, 26 f.), hielt sich aber weniger an ihn als an Herodot. Doch fehlt die Scheiterhaufengeschichte natürlich vollständig; wird doch Kyros als ein Muster von Humanität geschildert.[2]) Auch die Figur des Solon hat der spartanisch gesinnte Schriftsteller eliminiert und an seine Stelle direkt das delphische Orakel gesetzt: Apollo selbst

---

[1]) Unbegreiflich schreibt Maspero, Histoire Ancienne de l'Orient Classique III (Paris 1899) p. 617 n. 4: ‚Ctésias et Xénophon paraissent dépendre d'Hérodote'!

[2]) „Sei gegrüsst, mein Herr!" sagt der gefangene König zu Kyros, und dieser erwidert: „Du ebenfalls, Kroisos! Denn Menschen sind wir doch beide." In diesem gefühlvollen Ton geht es weiter. Kyros fügt sich durchaus den Wünschen des besiegten Königs. — Übrigens ist die eben angeführte Stelle nur eine rhetorische Ausführung der Worte des Herodot I 86: *τὸν Κῦρον — μεταγνόντα τε καὶ ἐννώσαντα ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον — ζῶντα πυρὶ διδοίη.*

verkündet bei Xenophon das Wort von der Selbsterkenntnis, welches sonst teilweise dem Solon zugeschrieben wird (VII 2, 21). Die „Ehrenrettung" des delphischen Gottes läßt sich Xenophon fast noch angelegener sein als Herodot. In langer Rede setzt Kroisos auseinander, daß das Orakel nicht gelogen hat und nie lügt.

Es folgt in der Zeit Alexanders des Großen das Geschichtswerk des Ephoros, der es zum erstenmal unternahm τὰ καθόλου, eine Weltgeschichte, zu schreiben. Von seinen 30 Büchern behandelte (nach C. Müller I p. LX) das achte die Geschichte der Meder und Perser bis auf Kroisos und Kyros. Die Überreste aus diesem Buch sind, wie ein Blick in die Sammlung der Fragmente (Müller I. S. 262) zeigt, sehr spärlich; aber seitdem Bauer (Fleckeisens Jahrbb. X. Suppl. 281 ff.) die durchgehende Benützung des Ephoros durch Diodor nachgewiesen hat, darf man die einschlägigen Diodorfragmente des 9. Buches (c. 33—34 Vogel) heranziehen. Diese zeigen deutlich, daß Ephoros bei der Erzählung der Kroisosfabel, wie auch sonst, sich ziemlich getreu an Herodot gehalten hat (vergl. frg. 33, 4 mit Her. I 88, frg. 34 mit Her. I 87); die Schilderung des Regenwunders klingt sogar wörtlich an Herodot an (Bauer a. a. O. S. 336). Doch wäre es zu verwundern, wenn Ephoros dieselbe nicht etwas rationalisiert hätte, wie es seiner Art entsprach.

Aus der späteren Zeit beansprucht nur noch ein Schriftsteller mit seiner Kroisoserzählung größeres Interesse, nämlich Nikolaos von Damaskos, der als Zeitgenosse und Freund des Königs Herodes und des Kaisers Augustus eine Weltgeschichte in 144 Büchern schrieb. Die Schilderung vom Sturz des Lyderreiches war im 7. Buch enthalten und ist uns in einem umfangreichen Exzerpt des Konstantinos bewahrt. Den novellistisch-romantischen Zug, der schon mit Herodot in die Kroisossage eingedrungen ist, der durch Ktesias und andere gesteigert wurde, treffen wir hier auf seiner Höhe, und es ist lehrreich zu beobachten, wie die verhältnismäßig noch schlichte Herodoterzählung

hier mit allen Mitteln einer raffinierten Rhetorik aufgeputzt und ins Grotesk-Pathetische gesteigert wird. Nun hat Wachsmuth (Einl. z. A. Gesch. p. 464) wahrscheinlich gemacht, daß der Kern, welcher den Erzählungen des Nikolaos zugrunde liegt, in den lydischen Geschichten zum großen Teil auf Xanthos zurückzuführen ist, so daß uns diese Exzerpte einen kleinen Ersatz für den Verlust jenes lydischen Geschichtschreibers bieten könnten. Indessen gerade die Kroisosgeschichte scheint von dieser Regel eine Ausnahme zu machen. Schubert[1]), Wachsmuth[2]), Busolt[3]), C. Müller[4]) haben darauf hingewiesen, daß Nikolaos in dieser Erzählung direkt oder indirekt den Herodot benutzt habe; Ed. Meyer nimmt eine Kontamination von Herodot und Xanthos an (Forschungen I S. 167). Daß die Herodotbenützung über allen Zweifel erhaben ist, und zwar eher direkt als indirekt, mögen ein paar Beispiele zeigen:

Nicol. Dam.	**Herod.**
Οἱ Πέρσαι μεγάλην ἔνησαν πυράν —	*ὁ δὲ συννήσας πυρὴν μεγάλην* —
Kr. wird gefesselt zum Scheiterhaufen geführt, mit ihm *Λυδῶν δὶς ἑπτά.*	K. läßt den Kr. gefesselt auf den Scheiterhaufen steigen, *καὶ δὶς ἑπτὰ Λυδῶν παρ' αὐτὸν παῖδας.*
Der Sohn des Kr. war nicht mehr stumm, seitdem er bei der Erstürmung von Sardes *τὸ πρῶτον ἐφθέγξατο. ἦν δὲ καὶ τἄλλα ἔμφρων.*	. . . *οὗτος μὲν δὴ τοῦτο πρῶτον ἐφθέγξατο.* — *τὰ μὲν ἄλλα ἐπιεικής* (*ἄφωνος δέ*).

---

[1]) Geschichte der Könige von Lydien, bei Gutschmid Kl. Schr. III 473.

[2]) a. a. O.

[3]) Gr. Gesch. II 499.

[4]) Fragm. hist. Gr. I p. XXII.

Der Sohn jammert über das grausame Schicksal, das ihm jetzt die Sprache gegeben habe, *ἐπεὶ ἠρξάμεθα δυστυχεῖν*, nur zu dem Zweck, *ὅπως ἂν ὀδύρωμαι τὰς ἡμετέρας τύχας.*	Das Orakel hatte verkündet: O törichter Kroisos, wünsche nicht, daß dein Sohn bald die Sprache zurückerlangt: *αὐδήσει γὰρ ἐν ἤματι πρῶτον ἀνόλβῳ.*
Κροῖσος — στενάξας μέγα, εἰς τρὶς ἀνακαλεῖται Σόλωνα.	*ἀναστενάξαντα — ἐς τρὶς ὀνομάσαι „Σόλων".*
ἐξαίφνης ἀὴρ συνέδραμε νεφούμενος πάντοθεν .... τοσοῦτος δὲ κατερράγη ὑετός, ὥστε μὴ μόνον τὴν πυρὰν σβεσθῆναι, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀνθρώπους μόλις ἀντέχειν.	*... συνδραμεῖν ἐξαπίνης νέφεα καὶ χειμῶνά τε καταρραγῆναι καὶ ὗσαι ὕδατι λαβροτάτῳ, κατασβεσθῆναί τε τὴν πυρήν.*

Zum Schlusse seien noch einige Einzelheiten aus der rhetorischen Erzählung des Nikolaos herausgehoben. Der Scheiterhaufen ist auf einem erhöhten Platz errichtet, sodaß alle das Schauspiel sehen können. Die Lyder schwimmen in Tränen, als sie ihren unglücklichen König erblicken, raufen sich das Haar und zerreißen sich die Kleider. Kroisos selbst aber ist σκυθρωπός. Erst als ihm sein Sohn, der kurz zuvor die Sprache wieder erlangt hat, vorgeführt wird, da „war er nicht mehr derselbe, sondern τότε πρῶτον ἐδάκρυσε".[1]) Es folgt dann eine Klage des Sohnes über den Undank der Götter: οἴμοι, πάτερ, ἡ σὴ εὐσέβεια.[2]) πότε δ' ἡμῖν οἱ θεοὶ βοηθήσουσιν; Sodann ein edler Wettstreit zwischen Vater und Sohn: letzterer will um jeden Preis συναποθνήσκειν, ersterer sucht ihn abzuhalten, indem er erklärt, daß er allein den Tod verdiene (diese Anschauung wird seit Herodot mehr oder minder stark betont). Mit Mühe wird end-

---

[1]) Vgl. Bacchylides V 155, wo Herakles, ergriffen vom Schicksal des Meleagros, „zum erstenmal mit Tränen seine Augen netzt."

[2]) Der Nominativ als Ausruf, vgl. Matthiae Gramm. § 311. Nichts zu ändern. Dem Sinne nach ist die Stelle ähnlich wie Bacchylides III 38: *ποῦ θεῶν ἐστιν χάρις;*

lich der Sohn entfernt. Als Kroisos bereits auf dem Scheiterhaufen steht, wird der Umschwung eingeleitet durch das Erscheinen der Sibylle, die in vier Hexametern vor dem Frevel der Verbrennung warnt (eigene Erfindung des Nikolaos?). Es folgt dann die Anrufung des Solon (bei welcher Kyros in Tränen ausbricht!), der Befehl des Kyros die Flammen zu löschen und das Regenwunder in breiter Ausschmückung. Bemerkenswert ist, daß Kyros von Anfang an als weichherzig und zum Mitleid geneigt geschildert wird; er veranstaltet das ganze Schauspiel nur gezwungen (βιασθεὶς ὑπὸ Περσῶν), und seine Absicht ist bei seinen Untertanen ein menschliches Rühren wachzurufen. Beachtung verdient endlich eine Angabe, welche das Regenwunder rationalistisch zu deuten versucht: „Wie einige behaupten soll Thales aus gewissen Zeichen den Regen vorausgesehen haben“. Also ein Analogiefall zur Berechnung der Sonnenfinsternis vom Jahre 585 durch Thales, und eine Zurückführung des „Wunders“ auf gewöhnliche Naturvorgänge. Hierin könnte Ephoros dem Nikolaos vorangegangen sein.

